Bull. Inst. Fr. Et. And.
1985, XIV, No. 3-4, pp. 65-79

APROXIMACIÓN PSICO-ANTROPOLÓGICA A LOS MITOS ANDINOS*

Max Hernández
Moisés Lemlij
Luis Millones
Alberto Péndola
María Rostworowski

Resumen:

El presente estudio intenta una nueva estrategia para el análisis de los mitos andinos. Se trata de acercarse a ellos a partir de un diálogo interdisciplinario que permita releer los textos como documento histórico y como versión oral, independientemente de la veracidad de los datos que contiene.

Se han seleccionado para este ensayo los relatos de origen del Tawantinsuyu (los hermanos Ayar), de la expansión del Estado (la guerra de los Chankas), y de una interpretación indígena de la Conquista (el *Taki Onqoy*). A nuestro juicio, los dos primeros constituyen una suerte de "saga inkaica" que describe a los Inkas a través de su versión oficial, siendo el tercero, la ideología mesiánica de un movimiento surgido treinta años después de la captura de Atahualpa.

El resultado de esta primera indagación resume el trabajo de muchas sesiones y pretende abrir la discusión tanto en el orden de la reconstrucción de los hechos y conductas, como en la metodología utilizada.

Résumé:

Cette étude utilise une nouvelle stratégie de l'analyse des mythes andins. Il s'agit d'en faire l'approche à partir d'un dialogue interdisciplinaire qui permette de relir les textes en tant que document historique et version orale, indépendamment de la véracité des renseignements qui sont rapportés.

* Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos (SIDEA) Apartado 4844, Lima 100. Perú.

Ont été sélectionnés pour cet essai les récits de l'origine du *Tawantinsuyu* (les frères Ayar), de l'expansion de l'Etat (la guerre des Chankas), et d'une interprétation indigène de la Conquête (le *Taki Onqoy*). Les deux premiers constituent, à notre avis, une sorte de *saga inca* qui décrit les Incas à travers leur version officielle, le troisième étant l'idéologie messianique d'un mouvement surgi trente ans après la capture d'Atahualpa.

Le résultat de cette première recherche résume le travail de nombreuses sessions et prétend ouvrir la discussion sur le problème de la reconstruction des faits et des conduites et sur la méthodologie utilisée.

---

1. INTRODUCCIÓN

Este artículo es la primera comunicación de un proyecto de trabajo interdisciplinario, que tiene por finalidad adentrarse en la comprensión del modo de pensar andino en la originalidad preservada por su milenario aislamiento. En el interior del trabajo, lo antropológico y lo historiográfico definen límites, confieren rigor e intercambian interrogaciones con el pensamiento psicoanalítico, acerca de un conjunto de textos recogidos en los albores del contacto de la civilización andina con los invasores europeos.

La lectura de los textos aspira a trascender las limitaciones de la fuente escrita para acceder a la base auro-oral de los mismos. Los textos recogidos por cronistas españoles, indios o mestizos, y por funcionarios civiles y religiosos, provenían de una sociedad sin escritura cuya concepción del tiempo era, cuando menos a nivel de su formulación, distinta de la occidental: cíclica y concéntrica más que lineal e irreversible. En el caso del presente trabajo hemos buscado una referencia concreta (mitos y leyendas incaicas) y documentos de validez comprobada (crónicas escritas tempranamente y otros textos de la época). Los datos surgidos de los textos y vistos en su perspectiva histórico-antropológica fueron "escuchados" psicoanalíticamente en una suerte de lectura "libre y flotante" (Millones, Hernández y Galdo 1982: 669). Las formulaciones así obtenidas fueron devueltas a la comprensión histórico-antropológica estableciendo así una relación palintrópica.

Es cierto que los textos que nos han legado cronistas y funcionarios, están atravesados por las coacciones y demandas que provienen del doble marco de referencias presente en los mismos: el andino y el español. Empezando desde el uso de la escritura española, todo lo recogido era filtrado a través de un conjunto de exigencias hermenéuticas. Las razones de Estado, históricas y pragmáticas de los conquistadores, se plantearon en el interior de un discurso judeo-cristiano. Los documentos afectan sustancialmente la lógica interna del discurso andino. El trabajo historiográfico de las últimas décadas ha conseguido, mediante cotejos y precisiones, esclarecimientos importantes. Sin embargo, la relación tensiva y constante de ambas interpretaciones se encuentra en los textos más allá de toda voluntad del escribiente y estará presente en cualquier selección.

Parte de los textos seleccionados pertenecen a la "saga inkaica". Damos este nombre a esa suerte de épica que narra los grandes hechos históricos glorificando el ideal del inkario. Dos narraciones, una referida a la formación y desarrollo primero de las bases del Tawantinsuyu, y otra al apogeo y esplendor del mismo consignan en las fuentes documentales que citamos lo que podríamos llamar la épica oficial cuzqueña. Una tercera se refiere a un culto nativista de carácter mítico-religioso que apareció algunos años después de la Conquista, sin vinculación alguna con la épica oficial, en el que, en lugar de un lamento por la disolución de la organización "imperial", emerge la esperanza de un renacimiento que pretende ser a la vez que vuelta a los orígenes, un nuevo comienzo.

Para explicar la "historia" inkaica es necesario intentar adentrarse en su ideología y conocer sus estructuras sociales. Los mitos nos ayudan a entrever el nexo que une las diversas manifestaciones del pensar andino. También nos permiten conseguir el hilo conductor que tiende a perderse en la maraña de las leyendas y creencias.

Se han seleccionado los textos de "Los Hermanos Ayar" (que trata de la fundación del Tawantinsuyu) y la "Guerra de los Chancas" (que explica la expansión estatal) en tanto permiten conocer la manera como los Inkas dieron cuenta de su origen y su apogeo, sintetizando en dos "historias" la cultura andina de miles de años de existencia. El *Taki Onqoy* es el relato de la destrucción del Tawantinsuyu organizado no ya por la élite cuzqueña, diezmada por la Conquista, sino por quienes, desde una determinada región (Huamanga) en la periferia del Cuzco, observaron e interpretaron la irrupción española y la caída del Estado y sus dioses. El mito de Manco Capac y de su hermana Mama Ocllo, relatado por Garcilaso de la Vega es ya clásico, con esta pareja divina vino el orden, la cultura y las artes, el mismo Sol infundía su calor y su poder a sus hijos. Es posible que el arreglo de la leyenda narrada por el Inka historiador, fuese obra del propio Garcilaso, como una manera de presentar el mito de origen para lectores europeos. Conviene buscar versiones más andinas del relato.

La leyenda de los cuatro hermanos Ayar acompañados por sus cuatro hermanas y salidos de una cueva o sea de su *pakarina* o lugar de origen, tiene indudablemente un significado mucho más andino. Cada cronista que se ocupa del tema, cuenta la misma leyenda con diversas variantes, debido posiblemente a que las tomaron de diferentes informantes, pertenecientes a distintos grupos y *ayllus*. Si bien los mitos de los Ayar y el de Manco Capac se relacionan con los inicios y el establecimiento del grupo en el Cuzco, el de la guerra contra los Chankas se refiere a los comienzos de su grandeza. Ambos relatos narran dos etapas bien definidas en el desenvolvimiento del inkario.

El primero señala sus orígenes y sus esfuerzos para hacerse de un lugar en el valle, el segundo indica la forma cómo rompieron el círculo de poderosos vecinos y cambiaron, a su favor, el equilibrio existente hasta entonces entre las macro-etnías (Rostworowski 1983). Estas narraciones y relatos míticos contienen, sin embargo, un fondo de sucesos verídicos. La leyenda de Manco representa un movimiento de grupos étnicos que terminó con su llegada al Cuzco, en cuanto al mito de la guerra contra los Chankas responde a la necesidad, para los Inkas, de explicar una realidad, es decir, de contar los acontecimientos que permitieron desatar la expansión inkaica.

La carencia de escritura entre los naturales y lo confuso de las fuentes españolas no otorgan una seguridad en el desarrollo de los sucesos. El mito ofrece una versión andina vinculada a los posibles acontecimientos. Algo debió de ocurrir en el Cuzco que favoreció el auge Inka pues tenemos la plena seguridad de la existencia del inkario que los españoles vieron y describieron. De ahí que la historia Inka esté dividida entre el mito y la realidad. También es obvio que el poderío inkaico no se forjó sólo, una serie de factores positivos se aunaron para facilitar su engrandecimiento a la par que una élite de hombres capaces supieron aprovechar de las circunstancias para la creación del estado.

Después vino la enorme conmoción de la Conquista. El Tawantinsuyu, en 1532, estaba en plena guerra civil. Atahualpa había tomado preso a su hermano Huascar. El bando de los Hanan Cuzco iba perdiendo la batalla. En las guerras entre Huascar y Atahualpa, se crearon camarillas encabezadas de un lado por el linaje de Capac Ayllu (la *panaka* de Tupac Yupanqui) y de otro, por Hatun Ayllo (el linaje de Pachacutec). Ese fue el momento de la llegada de los españoles.

La década de 1560-1570 se caracteriza por un doble juego de circunstancias, de una parte el virreinato peruano se consolida políticamente al organizar sus estructuras burocráticas y dejar sin poder a los encomenderos-conquistadores, y de otra, se empieza a percibir que la riqueza por apropiación y pillaje ha desaparecido y en adelante la pasión aventurera deberá sujetarse a las nuevas condiciones económicas, y a las ordenanzas y oficiales del gobierno colonial. En términos de la población indígena, se aprecian las reglas de juego que plantea esta nueva correlación de fuerzas. Las alianzas étnicas en favor de los españoles y en contra de los indios dejan de tener valor, ya que para los conquistadores, consumada la victoria, los indígenas, todos, empiezan a ser visualizados como miembros de una misma categoría social, en la que, paulatinamente, desaparece también la jerarquía de la nobleza cuzqueña. Frente al colonizador quedan los indios y sus *kurakas*, interlocutores válidos por la necesidad de la traducción

del idioma y la cultura entre ambas sociedades. En esta época, y a más de treinta años del encuentro de Cajamarca, la religión inkaica había ya desaparecido y en tanto que su ceremonial, templos y sacerdotes resultaron ser muy visibles a la iglesia católica, que desde un principio decretó su destrucción, a la vez que la hueste militar rebuscaba en sus escombros la huella de presumibles y soñados tesoros escondidos. No fue posible, en estas circunstancias, que la clase noble cuzqueña pudiera ofrecer su versión de la Conquista, ni que oficialmente sustentara alguna de las creencias vigentes antes de la llegada de Pizarro. De hecho, la mayoría de los miembros de la casa reinante aborigen se hizo cristiana, y de las cuatro crónicas indígenas hoy conservadas, dos de ellas fueron escritas por miembros de una categoría menor de *kurakas* (Guaman Poma y Santa Cruz Pachacuti), y las otras dos, si bien sus autores están emparentados con las *panakas* gobernantes, lucen un nivel de hispanización que hace difícil abstraer fragmentos de la ideología andina (Garcilaso y Titu Cusi Yupanqui). En este contexto aparece el movimiento del *Taki Onqoy*.

2. LAS FUENTES

La elección de este material fue hecha en atención a varias razones. En primer lugar, la gesta inkaica y la destrucción del inkario por la Conquista se hallan presentes, de modo traumático, por así decirlo, en toda reflexión sobre la realidad peruana; los Inkas en su vertiginoso ascenso —menos de dos siglos— y lo andino previo. Por ello, creemos que no es aventurado sugerir que los tres momentos que define la selección realizada, además de permitirnos entender a la sociedad inkaica como una sociedad histórica, nos dejan ver las recurrencias, repeticiones y cambios dados en tres instancias temáticas distintas y acceder al enrejado de nociones que codifica dioses, hombres y cosas en un sistema mítico-religioso con referencias concretas en la organización política. También las referencias implícitas a los sistemas de parentesco que subyacían a la sucesión inkaica —cuyo carácter electivo en muchos casos ha sido oscurecido por una falsa genealogía— abren otra vía de acceso al modo de pensar andino y a su relación con las estructuras inconscientes.

Se han escogido dos versiones del mito de los Ayar: la crónica de Betanzos y la de Sarmiento de Gamboa (Betanzos 1968 (1551) y Sarmiento 1943 (1572).

En la primera, los 4 "hermanos" Ayar Cachi, Ayar Uchu, Ayar Mango y Ayar Auca, acompañados por sus cuatro "hermanas", salieron de la cueva de Pacaritambo e iniciaron su lento andar en búsqueda de tierras fértiles. Ayar Cachi, en señal de sus poderes mágicos cogió su honda y, con un solo tiro, derribaba cerros y creaba quebradas. Atemorizados los hermanos con los poderes de Ayar Cachi, decidieron deshacerse de él y con engaños le persuadieron a que volviese a Pacaritambo a traer ciertos objetos olvidados. Una vez adentrado en la cueva, cerraron la entrada con bloques de piedras y quedo atrapado en ella. Sarmiento de Gamboa señala que Ayar Cachi fue a Pacaritambo en compañía de un servidor llamado Tambochacay, quien tenía la orden de encerrarlo y para que no divulgara más adelante este secreto, los restantes hermanos lo mataron.

Los tres Ayar continuaron por las serranías y llegados cerca de Huanacauri, Ayar Uchu manifestó su deseo de tomar posesión del lugar y, para cumplir su voluntad, mostró una alas y al volar llegó hasta donde se encontraba el Sol y, al tocar tierra, se convirtió en piedra. Allí le quebraron un ala. Sin embargo, desde su figura lítica ordenó a Ayar Mango tomar el nombre de Manco Capac y de continuar su ruta hasta llegar al Cuzco. Los hermanos restantes, acompañados por las cuatro hermanas, siguieron su camino y después de quedar en varios pueblos sembrando y cosechando, arribaron a Matagua. Según Sarmiento de Gamboa, es ahí que Mama Huaco, mujer "fortísima y diestra", tomó dos varas de oro y las lanzó hacia el norte, la una cayó en tierra dura y no hincó bien, mientras que la segunda vara la arrojó en un terreno donde penetró suavemente llamado Guaynapata. Otros informantes contaron al mismo cronista que fue Manco Capac y no Mama Huaco quien lanzó las varas mágicas que debían indicar el lugar de su definitivo asentamiento.

Después de encontrar resistencia entre los naturales, Manco Capac ordenó a Ayar Auca a ir y poblar el lugar señalado por la vara y, cumpliendo el deseo de su "hermano", Auca voló hacia la región y, al pisar el suelo, se convirtió en piedra. Es así que Auca, bajo su aspecto lítico, ocupó primero el asiento deseado.

En el mito inkaico sobre el establecimiento del Cuzco, una de las dos mujeres de Manco Capac desempeñó un rol especial que no ha sido suficientemente estudiado y analizado. Hemos visto la versión por la cual, a pesar de ser mujer, Mama Huaco luchó junto con Manco Capac en las guerras y fue ella la que lanzó la vara mágica para la toma de posesión simbólica del Cuzco. Según el decir de los cronistas, Mama Huaco cogió una boleadora y haciéndola girar en el aire hirió a un Gualla, antiguo habitante del Cuzco, y, luego de darle muerte, abrió el cadáver y sacándole los bofes, sopló fuertemente en ellos. La ferocidad de Mama Huaco aterró a los Guallas quienes abandonaron el pueblo. Ella fue el prototipo de la mujer varonil y guerrera en oposición a Mama Ocllo, la segunda pareja de Manco Capac.

Según Sarmiento de Gamboa (1943: 58), los cuatro dirigentes que comandaron los *ayllus* a la llegada al Cuzco fueron, aparte de Manco Capac, Mama Huaco, Sinchi Roca y Mango Sapaca. Es importante recalcar que Mama Huaco es nombrada entre los cuatro jefes de la banda y demuestra la estructura social y la presencia femenina que la leyenda indica.

Los Chankas eran un pueblo indómito que habitaba las cuencas de los ríos Pampas y Pachachaca, y habían conquistado a los kechuas la región de Andahuaylas. Su deseo era obtener una expansión territorial, lo que hacía que tarde o temprano se enfrentarían con los Inkas. Durante el gobierno del Inka Viracocha partieron de su antiguo habitat y con varios ejércitos se lanzaron a dominar los pueblos vecinos.

Llegados los Chankas a Vilcaconga, siete leguas del Cuzco, enviaron una embajada al Inka Viracocha para que se rindiera. Ante la amenaza, Viracocha abandonó el Cuzco y fue a refugiarse a un peñol en Jaquijaguana, acompañado de su hijo Urco quien había sido nombrado como co-regente suyo. Quedó en el Cuzco su menor hijo llamado Yupanqui, acompañado por tres señores y cuatro criados, y estando triste Yupanqui por la partida y abandono de su padre, envió a pedir socorro a los señores comarcanos.

Una noche Yupanqui se apartó de sus compañeros y se puso en oración al hacedor y vencido por el cansancio quedó dormido. Entonces vió en sueños al dios Wiracocha en figura de hombre que le dijo no tener pena, ni temor, que el día del encuentro le enviaría gente con que desbaratar a sus enemigos. Y otro día el mismo Wiracocha se le apareció de nuevo y le advirtió que al día siguiente sería la batalla y saldría de ella victorioso. Efectivamente al otro día, atacaron los Chankas bajando por el cerro de Carmenca. En el fragor de la lucha, Yupanqui llamó a los Pururaucas, piedras apostadas cerca del campo de batalla y cobraron vida transformándose en soldados que dieron la victoria a los Inkas. En el feroz combate, murió Uscovilca, mítico jefe Chanka.

Después de la batalla, recogieron el botín y, siguiendo la costumbre andina, decidió ir donde se encontraba su padre y que pisara los despojos en señal de triunfo y sumisión del enemigo. Viracocha sorprendido de la victoria de Yupanqui se entristeció pues deseaba secretamente deshacerse de Yupanqui. No quiso Viracocha pisar los restos chankas, y ordenó fuese Urco, el inka indigno, que lo hiciese. A lo cual protestó Yupanqui e insistió repetidas veces que fuese el viejo inka quien gozase del triunfo.

Al ver Yupanqui que no podía convencer a Viracocha, decidió retornar al Cuzco, y es durante su camino de regreso que Viracocha quiso atacar en una emboscada a Yupanqui y aniquilarlo. Prevenido Yupanqui de las intenciones de su padre, dividió sus tropas en tres partes a fin de tomar por sorpresa a la gente de Viracocha.

De regreso al Cuzco, Yupanqui hizo su entrada triunfal, y caminó sobre los restos Chankas en señal de posesión. Más adelante, cuando desbarató a su hermano Urco, tomó la borla con el nombre de Pachacutec el reformador del mundo.

De todos los relatos recogidos sobre el origen y expansión inkaica, los que acabamos de organizar y resumir son los que aparecen con más frecuencia en las crónicas, y expresan lo que podríamos llamar la versión oficial del Estado acerca de sí mismo.

En cuanto al *Taki Onqoy* (literalmente enfermedad del canto), vale la pena establecer algunos antecedentes. Calificado como "idolatría", fue detectado alrededor de 1565, en las provincias sureñas de lo que hoy es el departamento de Ayacucho. Sus predicadores irrumpieron a lo largo de los obispados de Lima, y principalmente del Cuzco, instruyendo a la población indígena en el ritual de purificación que los preparaba para la transformación de la sociedad. El mensaje decía "que no creyesen en Dios ni en sus mandamientos, ni adorasen en las

cruces, ni imágenes, ni entrasen en las iglesias, ni se confesasen con los clérigos, sino con ellos, y que ayunasen ciertos ayunos en sus formas y gentilidad que tenían costumbre en tiempo de los inkas, ni comiesen sal, ají, ni maíz, ni teniendo cópula con sus mujeres, sino solo bebiendo una bebida (Albornoz 1971: 2/108) de chicha destemplada sin fuerza alguna (*op cit* 2/62) Como es fácil de identificar, el ritual descrito es el mismo que precedía las festividades precolombinas, al que se ha agregado una nueva forma de confesión, administrada ahora por los sacerdotes indígenas. Esta práctica no estaba vinculada necesariamente al *Taki Onqoy,* y probablemente constituía una adaptación de dos desarrollos paralelos en las sociedades indígenas y europea. Sobre la confesión aborigen tenemos noticias previas a la llegada de la hueste española, y con seguridad su ejercicio (al que sumó elementos cristianos) se mantuvo a través de varios siglos en el coloniaje (Millones 1982: 253).

Pero resulta aún más importante el hecho de que la conducta exigida se fundamentase en una interpretación de la Conquista: "el marqués Pizarro cuando entró en Cajamarca y venció a los indios y sujetó a este reino había sido porque entonces Dios había vencido a las guacas, pero ahora todas habían resucitado para darle batalla y vencerlo" (Albornoz 1971: 1/37). Y la explicación continuaba advirtiendo que "Dios era poderoso por haber hecho a Castilla y a los españoles y a los mantenimientos que en Castilla se crían, pero que las guacas habían sido poderosas por haber hecho esta tierra y a los indios y a los mantenimientos y a las cosas que en ella se criaban (*op cit* 1/17-1/18).

Con excepción de Pachacamac, las *wakas* mencionadas eran a su vez elevaciones o lagos a los que se les había conferido carácter sagrado y que constituían las deidades locales por excelencia, en las distintas regiones donde se ubicaban, lo que también era cierto para Pachacamac, que si bien no es identificable con ningún accidente geográfico, tiene un reconocido lugar de asiento, como dios oracular del valle de Lurín, al sur de Lima. Hay una sola novedad en este panteón post-colombino, el profeta del movimiento llamado Juan Chono o Chocne "traía consigo uno que ellos no veían el cual le decía estas cosas y que este les daba las comidas y mantenimientos" (*op cit* 3/28); el misterioso dios permanece sin nombre y apenas se nos dice que "andaba en una manera de canasta en el aire" (*op cit* 1/22).

Notemos que la referencia a las *wakas*, es decir, a las deidades cotidianas, hace posible la relación con los "mantenimientos", es decir con la subsistencia, que en aquella fecha se encontraba en clara situación problemática, luego de la catástrofe demográfica y las consecuencias de medio siglo de batallas ininterrumpidas, desequilibrio ecológico, trabajos forzados, desorganización familiar, etc. Dicha referencia, más bien doméstica, resultaría difícil de ser objetivada si como contraparte a la religión española se hubiese usado el culto oficial inkaico, con un clero, dogma e instituciones tan distantes de las clases populares andinas como el catolicismo formal del español común y corriente. Volver a invocar a las *wakas* habría la posibilidad de recurrir a la religiosidad más inmediata y básica, cuya relación con el creyente estaba al nivel de las necesidades sentidas en aquel momento. Esta contraposición culto popular/religión oficial se hacía más patente cuando se ponía frente a frente al *Taki Onqoy* y la evangelización cristiana, así lo entendieron los predicadores indígenas cuando "metían una cruz la ponían a un rincón y los tales... hechiceros hablaban en la dicha casa con sus guacas y como las dichas guacas les respondían a los que predicaban, (éstos proclamaban) ¡Veis como ese palo no habló —por la cruz— y que este nos habla es Nuestro Dios y Creador y a este hemos de adorar y creer, a lo demás que nos dicen y predican los cristianos es cosa de burla!" (*op cit* 2/136).

Dentro de esta perspectiva también podría entenderse al dios de Chocne, "que lo proveía de alimentos", el documento nos dice que tenía aspecto de *mallki* o momia (o al menos esto podemos inferir del hecho de que estaba colocado "en una canasta"), ser que en la sociedad andina alternaba cotidianamente con los vivos, compartiendo con ellos sus bonanzas y miserias, siendo notable su peligrosidad cuando se le dejaba de ofrecer alimentos.

No son éstas las únicas diferencias que se establecen con la religión pre-colombina, los mismos predicadores plantean que esta vez "las guacas no se metían ya en las piedras, ni en las nubes, ni en las fuentes para hablar, sino que se incorporaban ya en los indios, y los hacían ya hablar, y que tuviesen sus casas barridas y aderezadas, para si alguna de las guacas quisiese

posar en ella. Y así fue que hubo muchos indios que temblaban y se revolcaban por el suelo; y otros tiraban de pedradas como endemoniados, haciendo visajes y luego reposaban; y llegaban a él con temor, y le decían que había y que sentía; y respondía que la guaca fulana se le había entrado en el cuerpo; y luego lo tomaban en brazos, y lo llevaban a un lugar diputado, y allí le hacían un aposento con paja y mantas. Y luego le embijaban, y los indios le entraban a adorar, con carneros, molle *(Schinus molle), chicha, llipta* (ceniza y cal preparadas para chacchar coca), *mullu* (conchas de mar), y otras cosas; y hacía fiestas todo el pueblo, de dos y tres días, bailando y bebiendo, e invocando a la guaca que aquel representaba y decía tenía en el cuerpo, y velando de noche sin dormir" (Molina 1943: 80-81).

El éxtasis de la posesión y la orgía rituales no eran desconocidos en la tradición andina, probablemente estaban asociados a las formas shamánicas primigenias del proceso histórico de las regiones en esta parte del mundo Por lo menos, un cronista da cuenta de lo que él describe como una enfermedad del baile que llaman el *Taki Onqoy* o *Gara Onco*: para cuya curan llaman a los hechiceros (Polo de Ondegardo 1906: 193). Lo interesante es que en 1565, los profetas del Ayras (nombre con que también se conocía al *Takı Onqoy*) fueran concientes de que la presencia de este "furor divino" marcaba radicales diferencias con lo prescrito por la nobleza cuzqueña. De hecho, hay en las crónicas la recurrente información de que los Inkas persiguieron a las *wakas* y a los "hechiceros" que las servían A lo largo de las informaciones de Cristóbal de Albornoz que nos sirven de base de este criterio, hay un sólo tipo de referencia al Tawantinsuyu, aquella que habla "del tiempo del ynga", lo que expresa más bien una contraposición al "tiempo de los españoles" antes que recordar concretamente a personas o instituciones cuzqueñas. Lo dicho se reafirma cuando reflexionamos acerca del concepto "mita" que, en algunas versiones, aparece presentando al movimiento: "al Dios de los Cristianos... era acabada su mita" (Albornoz 1971: 2/8) "y venía su mita (del *Taki Onqoy*)" (*op cit* 2/95). La traducción habitual es "turno", pero en este contexto tiene un sentido más global, como lo explica el cronista Cristóbal de Molina "ahora daba la vuelta al mundo y que Dios y los españoles quedaban vencidos esta vez, y todos los españoles muertos" (1943: 79).

Vale la pena detenerse un instante acerca de los "muchos vicios y carnalidades que los naturales usaban" (Albornoz 1971: 2/19), ya que en cierta forma establece una secuencia alternada de abstinencia y orgía rituales para las que empleaban también la farmacopea tradicional. "Y si alguna repugnancia hallaban en alguno, traían una confección de maca (*Lepidium meyendi Walp*), que con tanta cantidad como era tocar la uña y la tocase a cualquier bebida, los hacía loquear a bailar y darse con las cabezas por las paredes" (Albornoz 1967: 36). La maca, herbácea anual, de alto contenido proteínico, es todavía considerada como un afrodisíaco (Matos 1979: 3-10). Sintomáticamente una de las tribus originarias del Cuzco pre-inkaico era la de los Ayarmaca (Rostworowski 1970: 58-92), situación que refuerza la idea básica del *Taki Onqoy* con respecto a buscar en los aspectos primigenios de la religión andina el sustento para una nueva unidad contra el invasor europeo.

Pero el apoyo más importante al nuevo culto provenía de la propia persecución española; como se sabe, la cristianización implicó la destrucción de los santuarios indígenas, la demolición e incineración de sus imágenes y la persecución de sacerdotes y creyentes indígenas. Pero aún el fraccionamiento de los ídolos debió dejar restos fragmentados o representaciones sagradas convenientemente ocultas. Sabiendo esto, los profetas "pedían en los pueblos, si había algunas reliquias de las huacas quemadas, y como trajesen algún pedazo de piedra de ellas, se cubrían la cabeza delante del pueblo con una manta, y encima de la piedra derramaban chicha, y la fregaban con harina de maíz blanco; y luego daba voces, invocando la huaca, y luego se levantaban, con la piedra en la mano, y decían al pueblo "Veis aqui vuestro amparo, y veis aqui al que os hizo, y da salud, hijos y chacras; ponedle en su lugar, en donde estuvo en tiempo del Inka"" (Molina 1943: 81).

El ceremonial practicado no es muy diferente del que se fue elaborando a lo largo de la Colonia para invocar a los *Apus* o *Wamanıs* (es decir, a los dioses locales generalmente expresados en las elevaciones dominantes), nombres que progresivamente han ido reemplazando al de *wakas,* que contemporáneamente se usa para designar un lugar con restos arqueológicos.

Como en el *Taki Onqoy*, los *"layqas"* o *"pongos"* de los siglos XVII al XIX armaban una tienda con mantas, bajo la cual invocaban al *Wamani,* que solía acudir tras el sonido de un aleteo, para hablar luego con voz en falsete o a través de gruñidos incomprensibles. Con variantes de poca importancia, el rito puede encontrarse hoy día a lo largo de la cordillera de los Andes (Millones 1978: 7-43).

La prédica de Juan Chocne fue también la promesa de que a sus fieles "les iría bien en todos sus negocios, y tendrían salud ellos y sus hijos y sus sementeras se darían bien" (Albornoz 1971: 2/109). Por el contrario, quienes permaneciesen dudosos o en la fe de Cristo "se morirían y andarían las cabezas por el suelo y los pies arriba y otros se tornarían guanacos, venados y vicuñas y otros animales y se despeñarían desatinados" (*op. cit* 2/109). Un castigo diferente, pero igualmente pavoroso les estaba reservado a los españoles, "cuyas ciudades serían anegadas y que la mar había de crecer y los había de ahogar, porque de ellos no hubiese memoria" (Molina 1943: 79-80). Todo esto era parte de la profecía, no explicitada en nuestros documentos, pero de la que se conserva un escueto enunciado: "las dichas *guacas* harían otro nuevo mundo" (Albornoz 1971: 2/109).

3. UNA INTERPRETACIÓN PRELIMINAR

Hemos de proponer en relación con el material presentado, en primer lugar, una visión global y de conjunto; una especie de clave general a la que hemos llegado luego de un largo proceso de reflexiones específicas. Pensamos que invirtiendo en nuestra exposición el orden que siguió la indagación, damos mejor cuenta de nuestra actividad. En segundo lugar, presentaremos las interpretaciones correspondientes a cada uno de los tres momentos narrativos. Al final, retomamos la visión de conjunto pero esta vez a la luz de las particularidades previamente sugeridas. Tratamos de mostrar en lo que sigue la forma y el movimiento de nuestra reflexión.

La sucesión narrativa empieza mostrando una estructura de relaciones fraternales. Las relaciones de parentesco discurren por la vertiente fraterna. Los hermanos aparecen de la tierra por una creación espontánea y elíptica. Los actos de los Ayar parecen provenir de la voluntad de Mama Huaco, a la vez que hermana, madre sin padre ni marido y centro primordial del poder. Los afectos que definen las relaciones entre los hermanos contienen rivalidades y envidias. De este mito derivan los Inkas su capacidad de trasmitir el poder a sus descendientes reales o ficticios. Esta estructura relacional presente en el mito de origen y formación del Inkario sufre una drástica modificación en la narrativa correspondiente al momento de la expansión y apogeo del Tawantinsuyu. La rivalidad entre Inca Yupanqui, el futuro Pachacutec, e Inca Urco, uno de sus hermanos, por el acceso al trono, preludia la lucha entre Yupanqui y Viracocha Inca, su padre. Su triunfo parece señalar la transición de la organización por fratrías a una forma en la cual el Inka asume una actividad ordenadora y legislativa que signa funciones que prefiguran la función paterna. La lucha por el Cuzco, las relaciones entre Inka Yupanqui y Viracocha Inka, la asunción por Yupanqui del nombre de Pachacutec al ceñirse la borla Imperial, los cambios en la esfera socio-política, la instauración del culto al Sol por encima del culto a Wiracocha, nos parecen consonantes con la hipótesis de la instauración de la ley paterna. Las antiguas relaciones de parentesco y las estructuras de poder parecen haber cambiado de función (Godelier 1974). Sin embargo, las prescripciones que rigen el incesto real encubren la persistencia de las rivalidades fraternas. La Conquista española incide en un momento crítico del Inkario: la pugna fraticida ha retornado con la violencia de lo reprimido. Huascar y Atahualpa, hijos del mismo padre, guerrean entre sí como representantes y ejecutores de dos *panakas* distintas. En pleno proceso de desestructuración del mundo andino pre-hispánico, reducida la población andina a apenas un octavo o un décimo de su cifra original por las guerras de conquista, el desajuste ecológico, el hambre, las enfermedades y la explotación, aparece el culto nativista del *Taki Onqoy.* Sus rituales y su doctrina intentan la reestructuración mítica del universo andino mediante la restitución utópica de un orden de relaciones fraternales entre las *wakas* preinkaicas. Lo sagrado cobra vida y se aposenta en los cuerpos purificados. Así se propone un nuevo comienzo ajeno tanto al tiempo del Inka como al de los españoles.

En relación con el relato mítico de los Hermanos Ayar (*Ayar*— Quinua silvestre), anotamos que se inicia en la cueva de Pacaritambo (tambo del amanecer). El nombre que vincula la oquedad de la tierra con la aparición del sol, nos remite a antiguos mitos cosmogónicos. En el mítico nacimiento aparecen ya adultos y emparejados. Como si en el momento auroral propuesto por el mito primasen las funciones y relaciones fraternales sobre una ubicua presencia de lo materno y sobre un impreciso rol paterno. Mama Huaco, (mujer viril), primera encarnación de la Pachamama (madre tierra), irá cediendo lugar en el desarrollo del relato a la hogareña Mama Ocllo. La posibilidad dada por el relato de Huamán Poma (1615) de que Mama Huaco haya sido madre de Ayar Manco (cereal usado para hacer bebida) y luego, mujer de éste, cuando se transforma en Manco Capac (señor), más que afectar, corrobora lo que hemos destacado.

Ayar Cachi (sal) parece ser el preferido de la mujer-madre. En los relatos, aparece como la primera pareja de Mama Huaco. Además de su fuerza, esta condición de preferido despierta sentimientos de envidia y celos. Los hermanos lo petrifican, e decir, lo reinfetan (Abadi 1960: 274) y lo sacralizan. Permanecerá así vivo e inmóvil dentro de la madre pero sin acceso a ella. En la versión de Sarmiento de Gamboa, los Hermanos se arrepienten ante la posibilidad de la pérdida de protección y alimento.

Luego Ayar Uchu (ají), transformado en mensajero del Sol, adquiere alas. El mensaje que porta define la superioridad de Ayar Mango sobre sus hermanos. Como si la virtud de su vuelo y su relación con el Sol les resultara intolerable, le quebrarán un ala y después será petrificado. No tendrá el privilegio de volar hasta el Sol. Además de ser las alas los símbolos del halcón y del cóndor, animales sagrados del mundo andino, el volar evoca asociaciones referidas a la potencia sexual.

El hermano que queda con Ayar Mango es Ayar Auca (guerrero, enemigo). El Ayar guerrero va a efectuar la conquista del paraje elegido que está bajo el mando de Alcaviza. Habiendo Ayar Auca cumplido su misión, se petrifica. Perennizándose en un eterno presente, adquiere poderes oraculares y demanda sacrificios aplacatorios. Su petrificación facilita la consolidación de Ayar Mango-Manco Capac como jefe único y poseedor de todas las mujeres.

Es interesante ver que la fuerza de Ayar Cachi aparece en Mama Huaco, mujer viril y compañera luego de Ayar Mango. Su fuerza y ferocidad bien podrían significar una persistencia de los cultos de las grandes diosas maternas (Rostworowski 1983; Malpartida 1984). En todo caso la preponderancia de lo femenino formidable va dando paso a lo femenino doméstico con la aparición de Mama Ocllo, más que compañera y rival, subordinada a Manco Capac.

Los hermanos que irrumpen en el mito para cumplir una misión comun y que, por lo tanto, podrían estar unidos en una repartición de empeños y realizaciones, van, sin embargo, siendo eliminados de la escena. Los sucesivos hermanos van siendo eliminados por vía de la petrificación de la competencia activa por la mujer a medida que se yerguen como los preferidos por su fuerza, su erección o su coraje. Vale aquí la pena señalar que existe en el kechua una palabra *mirccuni* (Holguin: 1952) que significa comerse a la madre y que los cronistas señalan que es un pecado reputado muy grande entre los indios.

Las dos prohibiciones fundamentales: la del incesto y la del parricidio (Freud, 1913) no aparecen en el ciclo de los Ayar donde lo manifiesto es la existencia de una red de relaciones fraternales en la que el incesto aparece como dado. En este mito no existe pareja conyugal, sólo pareja madre hijo y/o madre o hermana. El hijo/hijos nunca es otro distinto. La interdicción realizada por el padre en el interior del triángulo edípico está ausente del mito de los Ayar. Como si la madre impidiera al hijo la salida de la relación dual con ella. Relación de reflejos en la que ambas partes se completan, la envidia, relación dual, está en la base de los celos fraternos. Tal vez por ello el fraticidio guarde relación con "comerse" a la madre. Se buscaría en ello una identificación por incorporación oral con la mujer omnipotente, a la vez que librarse de ella.

En relación con esta hipótesis de la incorporación oral, queremos sugerir una derivación interesante aunque quizás aventurada. De la tierra salen los Ayar y los vegetales. Recordemos que los nombres de los Ayar designan vegetales y la sal. También se refieren a lo que no

debe comerse en las ceremonias solemnes en el mundo andino: los objetos de abstinencia ritual. Esto nos lleva a pensar en la posibilidad de la existencia de sistemas similares a los totémicos, pero de índole vegetal, en consecuencia con la condición de agricultores y recolectores.

Quizá sea éste el lugar para ahondar en el sentido de la petrificación. No se trata de una muerte entendida como ausencia o como desaparición. La idea indica más bien, un cambio de modo de existir. Se pasa de la vida animada a la vida inanimada, de lo móvil a lo inmóvil en un presente suspendido, congelado, perpetuo. Lo pétreo sagrado protege y aconseja. Además es necesario aplacarlo con sacrificios. También la petrificación puede ser castigo que perenniza las malas acciones Tal el caso de Tambocachay, el sirviente que encerró a Ayar Cachi Es posible que, en otro nivel, la petrificación represente un estado intermedio con respecto al mundo vegetal: una detención en el ciclo en el que lo que nace de la Mamapacha se come —salvo en ocasiones especiales de prohibición— pero finalmente vuelve a renacer.

La guerra de los Chankas empieza siendo narrada desde la perspectiva de los pretendidos invasores. Uscovilca, su líder, decide que sus capitanes no deben entrar al Cuzco El valor que atribuye a la ciudad hace que se reserve el privilegio Podemos asumir que el eje del mito está dado por la posesión del Cuzço. Es el objeto preciado que Uscovilca quiere tomar personalmente. En contraste, el Inka Viracocha deja la iniciativa al jefe chanka. Viracocha es definido como sinuoso, cobarde y traidor. Urco, su hijo favorito es presentado con características similares. Abandonar el Cuzco, a Viracocha y a Urco, les ha de costar caro. Urco y Yupanqui son dos de los siete hijos de Viracocha, que con él hacen ocho, número que duplica la cuatripartición, concepto capital en el pensamiento andino. Yupanqui, hijo menor de Viracocha constrasta en virtudes los defectos de su padre y hermano. En concordancia con ellas decide, junto con tres amigos y cuatro criados, permanecer en el Cuzco y resistir hasta la muerte el ataque de los Chankas.

Uscovilca y Viracocha se burlan de la arrogancia del mancebo. El cronista contrasta las virtudes de Yupanqui, con la cobardía y mendacidad de Viracocha y Urco, virtudes occidentalizadas por Betanzos. La envidia de las virtudes de Yupanqui, y el contraste que los súbditos podrían establecer frente a la pobre imagen que proyectaba el favorito, Urco, son evidentes. El deseo de Viracocha de eliminar a su hijo menor para despejar el camino al favorito se muestra en los textos El precio puede ser la pérdida de la ciudad preciada y la reducción del reino al refugio de Vilcaconga. Para Yupanqui, su abandono sería humillante y decide defenderla aun a riesgo de su vida.

La rivalidad entre Viracocha y Yupanqui se establece en un contrapunto en el que dicen recibir, a través de sueños, mensajes del dios. En última instancia Viracocha Inka, cuyo nombre devenía del mandato del dios, revelado en un sueño, no combate porque no le estaba reservado derrotar a los Chankas. Por el contrario, Yupanqui ha de triunfar por designio sagrado. Viracocha sueña que se le ordena que tome como suyo el nombre de un dios Luego sueña que se le indica que no debe pelear contra los Chankas porque sería derrotado. Los sueños llevan a Yupanqui la promesa de una victoria sobre los Chankas, y las instrucciones de cómo lograrla.

No hay en estos sueños un trabajo onírico elaborado El que sueña tiene un contacto directo con los dioses y en cierta medida es un oráculo. El soñador adquiere poder y recibe autoridad divina. El último sueño de Viracocha Inka podría ser una coartada para justificar su huída. Sin embargo, vemos que el cumplimiento de su sueño, y el de su hijo Yupanqui, son el reverso y el anverso de la misma situación

Al cumplirse los designios del dios, Viracocha Inka no da crédito al relato de su hijo. Los hechos tienen que serle confirmados por un capitán de Uscovilca. Cuando esto sucede, su envidia se incrementa al percibir las virtudes viriles de su hijo. La influencia española, que está en toda la versión de Betanzos, se hace más nítida en las referencias a la castidad, a la noche de oración de Inka Yupanqui, previa al combate, que parece inspirada en la escena bíblica del huerto de los olivos y en la novelas de caballería. Es dudoso que Yupanqui se hubiera aislado de los demás, lo probable es que hubiesen realizado sacrificios animales e incluso humanos.

Los intentos de Inka Yupanqui por obtener el reconocimiento paterno se tropiezan con las humillaciones a que es sometido por el Inka, quien exige que el triunfo sea sometido a Urco. Cabe destacar que Urco co-gobernaba el Cuzco y recibía los mismos honores que Viracocha Inka. Más allá de toda ceremonia y motivado nuevamente por la envidia, Viracocha prepara el filicidio. Intenta reconstruir su prestigio y asegurar la sucesión de Urco. En este juego de argucias, la mendacidad y la traición del viejo monarca son consideradas como propia de mujeres. Frente al retorcimiento de su padre y hermanos, Yupanqui muestra actitudes rectas, serenas y juiciosas. Esquiva las artimañas sin rebajarse a repetirlas y castiga a sus enemigos con la muerte.

Por un lado, Yupanqui es abandonado por su padre Viracocha, quien quiere humillarlo para apoyar a su favorito, el hermano y rival de Yupanqui, Urco Por otro lado, el dios homónimo de su padre, lo señala como su elegido. El Inka Viracocha lo envidia y lo quiere matar. El dios Wiracocha lo protege y lo hace triunfar.

Existe otra escisión, aquella que se establece entre los hermanos Inka Yupanqui, fuerte, guerrero, honesto, reune todas las cualidades viriles y se encarga de realizar la gesta, y Urco, encarna la cobardía. Todo esto parece suceder en un mundo en donde no hay referencia explícita a las mujeres. Inka Urco adquiere una imagen desvirilizada al haber fracasado en la defensa de la ciudad materna. Lo femenino no aparece como una entidad propia, sino existe como lo masculino frustrado, castrado.

Vuelto al Cuzco, la ciudad sagrada, insiste en ser reconocido. Luego Viracocha Inka y Uscovilca desaparecen en la ignominia junto con Urco y sus seis hermanos. De manera indirecta, a través de la desventura de Urco, Yupanqui ha eliminado a su padre el Inka Viracocha. Derrotados los Chankas y desaparecidos su padre y sus hermanos, Pachacutec, tal su nombre ahora, impone un nuevo culto que inaugura por encima del culto a Wiracocha, el dios que le profetizó su triunfo y sienta las bases de la dimensión estatal que en adelante tendrá el Tawantinsuyu.

Inka Yupanqui anhela ser aceptado por su padre, aun a pesar de saber de la traición y de la humillación que éste quiere infligirle. Esto se repite luego de su regreso al Cuzco cuando le pide que se haga cargo del gobierno. Viracocha rehusa, no puede regresar a la ciudad que abandonó, esto lo pondría en deuda con el hijo a quien envidia y de quien tendría que aceptar ser deudor. Sólo puede vincularse con el hijo que se le parece, el que tiene sus preferencias a través de un mecanismo de identificación.

El sentimiento filicida contra el hijo que desprecia y envidia, y a quien no cree capaz de triunfar, se hace patente. El éxito de Yupanqui le resulta muy doloroso a Viracocha. La sucesión de Urco queda amenazada Entonces necesita eliminar a alguien tan distinto a él, que representa un contraste tan marcado con él y su hijo favorito Urco.

Inka Yupanki no aceptará someterse a sus hermanos, de quienes dice que son mujeres. Una vez eliminados de la escena, cambiará de nombre, tomando uno vinculado a aquellos a quienes derrotó. Así cambia de padre Ha hecho lo mismo que su padre, quien se puso el nombre de dios Wiracocha. El se pondrá Pachacutec, un nombre extraño que quiere decir "el que cambia al mundo". El doble movimiento que lleva al Sol a la cúspide del panteón Inka y a Pachacutec a la primacía indiscutible, nos permite ver la construcción, a partir del Inka y del dios, de un modelo para el ideal del Yo que se proponía a la comunidad.

Esto lo hace recobrar un padre, o mejor aun, inventarse uno a la altura de sus méritos para neutralizar la humillación del rechazo paternal. Está entonces libre, y el parricidio y filicidio, que están en la base de la narración de la guerra de los Chankas, tienen lugar. Gracias a la guerra, él se transforma en Pachacutec. Se legitima reclamando ancestros de la entidad política derrotada Con el nombre Pachacutec los Inkas se adueñan del pasado Wari.

Y así como Pachacutec triunfó sobre su padre, irá a instaurar un cambio religioso en el Cuzco. Se establece una nueva institución religiosa poniendo al dios Sol por encima del dios Wiracocha Los vestigios de su vacilante padre son eliminados. Ocurren también otros cambios importantes en diversos aspectos del inkario. Un cambio que nos interesa destacar es el de la prescripción del incesto real. Una vez coronado el Inka, instituye su propia *panaka* Es decir, cambia de *panaka,* así el matrimonio con una hermana le está permitido. Esto configura

la fórmula que legaliza el incesto, sólo realizable por el Inka. Como que si este cambio de *panaka*, de filiación, des-fraterniza a los hermanos. El tabú queda levantado. En la transición representada en las crónicas por la instancia textual "Pachacutec", la sucesión inkaica, tal vez para evitar que los hermanos se maten, hará que se casen entre ellos. El Inka, a partir de entonces será a la vez padre fundador y hermano mayor de la fratría.

Este movimiento se refleja en la animación que ha de impulsar a los guerreros Pururauca que salen de la petrificación. Todo esto sufrirá un embate radical. La guerra entre Huascar y Atahualpa, con el brutal retorno de lo reprimido, significa el fracaso de aquella fórmula diseñada para evitar el conflicto fratricida: la del incesto "no incestuoso".

El *Taki Onqoy* aparece como una respuesta mesiánica a una catástrofe sociodemográfica. Se trataba del triunfo de las *wakas* sobre el dios de los cristianos. Adorar cruces y otros símbolos cristianos acarrearía más enfermedades y sufrimientos. El hondo sentido ritual del culto incluía las usuales prácticas de ayuno y abstinencia precolombinas. No se debía comer ají, sal, ni beber chicha, ni tener relaciones sexuales. Toda relación con la cultura española estaba taxativamente prohibida. Los ayunos y las abstinencias prolongaban danzas colectivas de carácter mágico e invocatorio que terminaban en un desenfreno extático y posiblemente en una orgía ritual.

El rito se sostenía en el marco de una interpretación de la Conquista en términos religiosos. Lo sagrado había vuelto a las *wakas* pero también giraba por los aires en una formulación sincrética en que lo preinka, lo inka y lo español se fusionaban. Pero esta vez lo sagrado no estaba ni en las piedras, ni en los árboles, ni en las fuentes, sino en el cuerpo mismo de los practicantes del culto. Esta sacralización de los cuerpos devolvía importancia a la percepción comunal de la religión andina que había sido limitada por la estructura eclesiástica estatal del inkario. El Sol y su corte eran una imposición cuzqueña sobre la religiosidad popular de las etnías sometidas. Esta religiosidad resurge con la caída de los Inkas en la sísmica conmoción que produjo la Conquista. De acuerdo con los sacerdotes del *Taki Onqoy*, Cristo había vencido a las *wakas* (nótese que ni siquiera mencionan al Inti o a Wiracocha), y por consiguiente, Pizarro a los indígenas; ahora las *wakas* unidas habían derrotado a Cristo y entonces los españoles estaban "ya de vencida".

Ritual e interpretación histórica surgían como respuesta a la intensa sensación de desolación y a la angustia frente a la visión de una sociedad entera que se desplomaba; la pérdida de objetos familiares que se hundían en un desastre sin límites. Afirmar en tales condiciones los anclajes narcisísticos del sentimiento de identidad debe haber sido una tarea urgente. El caos y el desorden que la Conquista significaba para los vencidos debe haber tenido como correlato vivencias de fin del mundo. Como respuesta la vida se afirma en su base pulsional, el sexo y sus expresiones rituales de danza y baile, y en los tejidos interhumanos más básicos de la organización comunal. El refugio primordial de lo sagrado era el cuerpo, templo viviente y vector de la furia ante las fuerzas opresoras.

Las prácticas y celebraciones rituales de lo sexual reproductivo se hallan en el centro mismo del *Taki Onqoy* La función reconstructora de esta activación de lo pulsional se inserta dentro de un sistema de creencias religiosas que obliga a los ayunos purificadores que, a su vez, eran la preparación al turbulento ritual. Esta regresión a prácticas arcaicas va en busca del origen de los orígenes. Más allá de la base de lo sagrado en el ciclo de los Ayar, es decir: las entrañas de la tierra, las *pacarinas* y los manantiales, esta vez es el cuerpo mismo de los hombres, y la cópula, el origen y la fuente de vida.

El *Taki Onqoy* evoca la situación previa al ciclo de los Ayar. El semicírculo trazado que llega al cenit con el ascenso de Pachacutec declina en el *Taki Onqoy* pero con la fuerza que quiere imprimir el inicio de un nuevo ciclo. El mundo se dará vuelta y lo que estaba debajo como base y sustento va a proyectarse a la superficie de la tierra regida esta vez por la fraternidad armónica de las *wakas*. El caos de la gran convulsión histórica dispersa la propuesta narrativa de la épica inkaica y reinstala a través del ritual una nueva propuesta mítica.

Podemos ahora volver al eslabonamiento de una cadena mítico-legendaria que hunde sus raíces en el suelo ancestral de la mitología agraria a través del ciclo de los hermanos Ayar.

Este ciclo, vinculado a veces con el de los Wiracocha, y otras presentado autónomamente, parece mostrar una concepción de la sociedad andina que afirma los fundamentos de un orden político y religioso constituyente, que se instala en el interior de un escenario mítico (Urbano, 1981). Diríamos que los Ayar surgen de la palabra mítica, en el sentido de la palabra autoritativa y decisiva. De tales raíces se eleva una estructura narrativa, en la que lo mítico parece transmutar en una historia tradicionalista y oficial de los fastos imperiales, en las narraciones sobre la guerra de los Chankas y Pachacutec. A la vez, en esta reflexión inkaica sobre su propia sociedad, se dibuja un replanteamiento radical del orden social y religioso que se da en los momentos del crecimiento del Cuzco, como una formación urbana importante. Es como si se tratase de un esbozo histórico más nítido en el que los Ayar aparecen como antecesores míticos de los realizadores de la historia. No es sólo un desarrollo, se trata de una superación de lo representado por el dios Wiracocha cuando se propone el Estado como proyecto histórico. Esta aparición de lo histórico en el despliegue del apogeo va a volver a desaparecer en el suelo mítico por vía de los rituales del culto nativista y popular del *Taki Onqoy*, que alcanza los estratos más arcaicos abriéndose paso como discurso utópico, por la brecha catastrófica que produjo la invasión española y como respuesta a las prácticas evangelizadoras del conquistador (Urbano 1977: 3-14).

En la continuidad discursiva propuesta, podemos intentar la comprensión de la noción clave del tiempo, que como señalamos al principio de esta ponencia, está formulado como cíclico en los testimonios del siglo XVI. Nos interesa especialmente lo que se refiere a la inclusión del futuro. Ausente del ciclo mítico, en el que todo está suspendido en un eterno presente como lo muestra la simbología de la petrificación, comienza a constituirse como eje del proyecto histórico implícito en las actividades de Pachacutec en la guerra de los Chankas y en sus funciones al asumir el trono. El perpetuo presente de la fratría originaria se moviliza cuando Pachacutec se rebela contra su condición de hermano e instaura un orden de sucesión. Este movimiento está representado cuando los guerreros pururaucas salen de su sueño de piedra poniendo en marcha la animación suspendida. Esta gradual constitución de una concepción tripartita y lineal del tiempo se hallaba *in statu nascendi* cuando se produjo la honda conmoción de la Conquista. El esbozo de futuro inscrito en el proyecto del Tawantinsuyu se torna en nostalgia en la propuesta utópica del *Taki Onqoy,* en la que el fracaso del proyecto histórico da paso a una reactivación de lo mítico. El presente como comienzo está en el cuerpo que puede permanecer como perpetuo comienzo.

REFLEXIONES FINALES

Vistos los eslabones de la cadena mítica, su translación histórica y su retorno ritual e investigados sus posibles dinamismos inconscientes, podemos intentar reconstruir su articulación "en profundidad". Las relaciones que constituyen esta articulación no se establecen en una dimensión lineal. Las continuidades alternan con las rupturas y éstas se instituyen como nuevos puntos de partida. Lo que sigue da cuenta de lo que podría ser la estructura profunda de relaciones de los elementos básicos que hemos captado en los textos examinados en el encuentro del método psicoanalítico con los métodos histórico y antropológico.

En el ciclo de los hermanos Ayar, la relación con la tierra, propia de la mitología agraria, aparece en las referencias a plantas primordiales, que para los habitantes del ande, adquieren un valor comparable al de los totems vegetales. La tierra, madre originaria, encierra en su seno lo sagrado. La Pachamama se personifica en Mama Huaco. Hay instancias de indiferenciación sexual, la vara de la fundación es enterrada indistintamente por Mama Huaco o por Ayar Manco. La fratría conflictiva es dominada por Manco. Lo sagrado es indiferente a la división de los sexos. La relación de Manco con lo materno indiferenciado y desconocido es parte de su preeminencia. En las referencias a la guerra de los Chankas, Cuzco ocupa un lugar de la Pachamama. Si la palabra Cuzco alude a una raíz vegetal, en el relato representa la ciudad codiciada, la madre deseada en el interior de una triangulación en esbozo. Los elementos propios de una mitología correspondiente al Cuzco como formación urbana de importancia

son preponderantes. Parricidio y filicidio se yerguen sobre las luchas fratricidas. La oposición fálico-castrado se encarna en el conflicto entre el futuro Pachacutec y su hermano Inka Urco. La derrota de los Chankas hace enfrentar con su padre a Pachacutec por el señorío del Cuzco y por el poder Se va delineando la ley paterna. Los guerreros petrificados han ayudado a Pachacutec a defender el Cuzco. El dios Wiracocha es reemplazado por el Sol a la par que se fortalece el Estado Inka. Esta situación resignifica a posteriori el relato de los Ayar. Manco entonces aparece como el fundador de la dinastía inkaica, como el padre primordial: la vara de fundación le pertenece. Las rivalidades fratricidas son yuguladas mediante la prescripción del incesto real. El fratricidio de los orígenes aparece una vez más en la lucha entre Huascar y Atahualpa, su lealtad a las *panakas* maternas es más poderosa que su común ascendencia paterna Los Viracochas españoles imponen el nuevo orden violentísimamente. Roto todo lo significativo del mundo andino, la Conquista pasa de hecho militar a cataclismo social Destruída la organización estatal y el orden social en que se sustentaba, la población indígena se repliega a su última frontera, es por esto que ahora las *wakas* se encarnan en los cuerpos, que como en los orígenes son el refugio primordial. Consecuentemente, el *Taki Onqoy* expresa su relación con los mitos agrarios y deidades pre-inkaicas, construyendo un discurso que nos dice ser al mismo tiempo una nueva y antiquísima religión.

Bibliografía

ABADI, M.
1960 **Renacimiento de Edipo.** Editorial Nova, Buenos Aires.
ALBORNOZ, CRISTOBAL DE
1971 "Las informaciones de..." Ver *MILLONES, Luis*
1967 "La instrucción para descubrir. ." Ver DUVIOLS, Pierre
BETANZOS, JUAN DE
1967 "Suma y narración de los Incas que los indios llamaron Capaccuna que fueron señores de la ciudad del Cuzco y de todo lo a ella subjeto " Biblioteca de Autores Españoles, tomo CCIX Ediciones Atlas, Madrid
DUVIOLS, PIERRE
1967 Un inédit de Cristóbal de Albornoz: "La instrucción para descubrir todas las guacas del Perú y sus camayos y haciendas" En: **Journal de la Société des Américanistes.** Tome LVI-I, págs 7-39 Musée de L'Homme, París
FREUD, SIGMUND
1913 **Totem and Taboo** S.E XII. Hogarth, London.
GODELIER, MAURICE
1974 "El concepto de Formación Económica y Social: El ejemplo de los Incas" En: GODELIER MAURICE.. **Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas.** Págs. 176-184 Siglo XXI, Madrid.
GONZALES HOLGUÍN, DIEGO
1952 (1608) **Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú llamada Quechua.** Edición Instituto de Historia U N.M.S.M Lima.
MALPARTIDA, D
1984 "Los sacrificios filiales en el ámbito andino". Mimeo Lima
MATOS, RAMIRO
1979 "La maca: una planta peruana en extinción" En: **Cielo Abierto,** Vol. II, No. 4, Págs. 3-10. Centro*min Perú, Lima.*
MILLONES, LUIS
1971 **Las informaciones de Cristóbal de Albornoz: documentos para el estudio del Taki Onqoy.** Centro Intercultural de Documentación. Cuernavaca, México.
1974 *"Taki Onqoy"* En: **Cielo Abierto,** Vol X, No. 28, Centromin Perú, Lima
1978 "Los ganados del Señor/Mecanismos de poder en las comunidades andinas Arequipa, siglos XVIII-XIX". En: **Historia y Cultura** No 11, Págs. 7-43. Museo Nacional de Historia, Lima.
1982 "Brujerías de la Costa/Brujerías de la Sierra: Estudio Comparativo de los complejos religiosos en el área andina". En: Millones, Luis y Tomoeda, Hiroyasu. **El hombre y su ambiente en los Andes centrales.** Senri Ethnological studies, vol. 10, Págs 229-274. National Museum of Ethnology Osaka, Japan.

MILLONES, LUIS; HERNANDEZ, MAX y GALDO, VIRGILIO
1982 "Amores cortesanos y amores prohibidos: Romance y clases sociales en el antiguo Perú" En: **Revista de Indias.** No 169 y 170, Págs 669-688. Consejo Superior de investigaciones científicas Instituto Fernández de Oviedo. Madrid.
MOLINA, CRISTOBAL DE
1943 (1572) "Fábulas y ritos de los Incas" En: **Las crónicas de los Molinas... Los pequeños grandes libros de la historia americana.** Serie I, tomo IV Librería e imprenta D Miranda, Lima
PENDOLA, ALBERTO
1981 "Consideraciones psico-analíticas sobre la fundación del imperio incaico". Ponencia presentada a la sesión científica de la Asociación Psicoanalítica Argentina. Buenos Aires.
POLO DE ONDEGARDO, JUAN
1906 (1559) "Los errores y supersticiones de los indios, sacadas del tratado y averiguación". En: **Revista histórica,** tomo 1, No 1, Págs 206-231. Oficina tipográfica de "La Opinión Nacional", Lima.
ROSTWOROWSKI, MARÍA
1970 "Los Ayarmaca". En: **Revista del Museo Nacional,** tomo XXXVI, Págs 50-101 Museo de la Cultura Peruana, Lima.
1983 **Estructuras andinas del poder.** Instituto de Estudios Peruanos, Lima
SARMIENTO DE GAMBOA, PEDRO
1943 (1572)**Historia de los incas** Emecé S A , Buenos Aires
URBANO, HENRIQUE
1977 "Presentación: Discurso mítico y discurso utópico en los Andes". En: **Allpanchis Phuturinqa.** Vol. X, Págs. 3-14 Instituto de Pastoral Andina, Cuzco
1981 **Viracocha y Ayar, héroes y funciones en las sociedades andinas.** Centro de Estudios rurales andinos "Bartolomé de las Casas", Cuzco